UBER DEN NEUESTEN IDEALISM



AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Krug, Wilhelm Traugott

Briefe

über

den neuesten Idealism.

Eine Fortsetzung

der Briefe

über

die Wissenschaftslehre.

Leipzig,

in der Heinr. Müller'schen Buchhandlung.

1801.

Vorerinnerung.

Wenn man den Idealism, welchen Herr Kant in seiner *Vernunftkritik* aufgestellt hat, den neueren nennt, zum Unterschiede von gewissen älteren idealistischen Vorstellungsarten, z. B. der problematischen des Descartes und der mystischen des Berkeley, so kann man dagegen den Idealism, welchen die Herren Fichte und Schelling späterhin aufgestellt haben, den neuesten nennen, um ihn von dem *Kantischen* zu unterscheiden. Denn da es bis jetzt Vielen noch problema-

tisch scheint, ob und wieferne die philosophischen Systeme der *Kritik* und der *Wissenschaftslehre* mit einander einstimmen, ungeachtet der Urheber der Kritik diese vorgebliche Einstimmung neuerlich selbst abgeläugnet hat: so ist es billig, vor der Hand noch diese beyden Arten des Idealismes durch die bloſse Zeitfolge zu charakterisiren. Gegenwärtige Schrift betrifft also unmittelbar bloſs den *Fichte - Schelling'schen* Idealism, und da die im vorigen Jahre herausgegebenen *Briefe über die Wissenschaftslehre* *) es

*) *Leipzig*, bey *Roch und Komp.*, nicht, wie auf den zuerst ausgegebenen Exemplaren steht, *Jena* in der *Hempel'schen Buchhandlung*. Eben diese literarische Berichtigung ist in Ansehung des zu derselben Zeit von demselben Verfasser erschienenen 1 Bandes der *Aphorismen zur Philosophie des Rechts* zu machen.

insonderheit mit der *Fichte'schen* Darstellung desselben zu thun hatten, so haben gegenwärtige *Briefe über den neuesten Idealism*, als Fortsetzung jener, es insonderheit mit der *Schelling'schen* Darstellung desselben zu thun, und beziehen sich daher zunächst bloſs auf das neuerlich erschienene Werk: *System des transzendentalen Idealismes* von F. W. I. SCHELLING, Tübingen, in der Cotta'schen Buchhandlung, 1800. Nach dieser Anzeige bedarf es für den Leser keiner weitern Vorerinnerung, sondern es wird derselbe bloſs auf die Vorrede zu den *Briefen über die Wissenschaftslehre* verwiesen, um den Gesichtspunkt gehörig zu fassen, aus welchem gegenwärtige *Briefe über den neuesten Idealism*

zu beurtheilen sind, wiewohl der Verfasser in Ansehung der offenen Darlegung seiner eignen Überzeugungen in diesen Briefen einen Schritt weiter gegangen ist, als in jenen. Er bittet also die öffentlichen Beurtheiler gegenwärtiger Schrift in dieser Hinsicht um eine besondre Prüfung, da er eben mit dem Entwurfe einer neuen *Fundamentalphilosophie* beschäfftigt ist, wobey ihm eine solche Prüfung vielleicht zu Statten kommen dürfte. Geschrieben zu Wittenberg, im September, 1800.

Willhelm Traugott Krug.

Briefe

über

den neuesten Idealism

Erster Brief.

Allerdings nahm ich das *Schellingsche* Werk mit nicht geringeren Erwartungen, als Sie, mein Freund, in die Hände. Ich hoffte, darin eine möglichst vollendete Darstellung des neuesten, sich so nennenden transzendentalen, Idealismes zu finden, eine Darstellung, wodurch alle die Zweifel und Einwendungen, die ich Ihnen ehedem über die Wissenschaftslehre mitgetheilt hatte, gehoben, berichtigt und widerlegt wären. Nun kann ich nicht laügnen, daſs mir diese *Schellingsche* Darstellung des neuesten Idealismes in Ansehung der Deutlichkeit, Vollständigkeit und Gründlichkeit selbst vor der *Fichteschen* bedeutende Vorzüge zu haben scheint. Denn

die Grundlage der Wissenschaftslehre war ein Gewebe der abstrusesten Ideenkombinazionen, in dem man sich kaum mit der angestrengtesten Aufmerksamkeit zurechtfinden und bey dessen Durchgehung man sich zuweilen gewisser peinlichen Empfindungen kaum erwehren konnte; der Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre in dem philosophischen Journale ist eigentlich noch nicht vollendet; und die neueste Darstellung derselben in der Schrift über die Bestimmung des Menschen hat mehr einen populären als szientifischen Charakter. Daher war mir das *Schellingsche* Werk eine sehr erfreuliche Erscheinung, und ich nahm es, wie gesagt, mit der Erwartung einer völligen Selbstbefriedigung meiner Vernunft in die Hände.

Fast schäm' ich mich, Ihnen zu gestehen, dafs meine Erwartung getaüscht worden ist; denn der Verfasser giebt auch hier (z. B. S. 21.), wie von ihm und Andern schon öfter versichert worden ist,

nicht undeutlich zu verstehen, daſs der Grund des Nichtverstehens seines Systems und des Nichtüberzeugtwerdens durch dasselbe lediglich in einem gänzlichen Mangel des philosophischen Talents liegen könne. Indessen soll mich eine falsche Schaam nicht abhalten, Ihnen auf's neue meine Zweifel mitzutheilen. Ich suche aufrichtig Wahrheit. Die so oft und so laut angekündigte Überlegenheit fremder Geister über jeden andern Geist, der nicht mit ihnen übereinstimmend denkt und urtheilt, soll mir nicht alles Vertrauen auf meinen eignen Geist, soll mir den Muth nicht rauben, selbst zu denken und zu urtheilen, was auch ein Andrer über diese Gedanken und Urtheile denken und urtheilen möge. Ihnen also, mein würdiger Freund, der Sie Liebe zur Wahrheit mit Liebe zu denen, welche sie aufrichtig suchen, philosophischen Geist mit einer humanen Denkart verbinden — Ihnen lege ich meine Zweifel — meine alten, aber auf's neue bestätigten und erweiterten Zwei-

fel — unbedenklich vor, indem ich zugleich um Belehrung und Zurechtweisung bitte, wo ich miſsverstanden oder falsch geurtheilt habe.

Hoffentlich werden Sie mir die beyden Sätze ohne alle Widerrede zugeben, daſs ein philosophisches System, wenn es befriedigend und gründlich seyn soll,

1.) leisten müsse, was es selbst verspricht,

2.) sich in seinen Behauptungen nicht selbst widersprechen dürfe.

Das System des transzendentalen Idealismes aber, von welchem hier die Rede ist, scheint mir gegen beyde Regeln verstoſsen und ebendadurch den Stab über sich selbst gebrochen zu haben.

S. 147. in der Vorerinnerung zur Theorie der produktiven Anschauung, einem der wichtigsten Abschnitte im ganzen Systeme, heiſst es: »Der Transzendentalphilosoph sagt: Gebt mir eine Natur von entgegengesetzten

Thätigkeiten, deren Eine in's Unendliche geht, die Andre in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen Systeme ihrer Vorstellungen entstehen.« — Ferner S. 150.: »In einer Wissenschaft, wie die Philosophie, gilt keine Voraussetzung« — und S. 151.: »es ist gewiſs, daſs eine Philosophie, die nur überhaupt sich zum Gesetze macht, nichts unbewiesen und unabgeleitet zu lassen, gleichsam ohne es zu wollen und durch ihre bloſse Konsequenz Idealism wird.«

Wenn denn nun diesen Foderungen zufolge in einem philosophischen Systeme

1.) keine Voraussetzung gelten und nichts unbewiesen und unabgeleitet gelassen werden soll, so sehe ich

a.) nicht ein, wie überhaupt irgend etwas bewiesen und abgeleitet werden könne. Denn um etwas zu beweisen und abzuleiten muſs doch wohl etwas vor-

ausgesetzt werden, woraus man beweiset und ableitet. Ist nun dieses Vorausgesetzte selbst wieder etwas zu Beweisendes und Abzuleitendes, so bedarf es zur Rechtfertigung desselben einer anderweiten Voraussetzung. Diese bedarf aber, wenn gar keine Voraussetzung schlechthin gelten, wenn alles bewiesen und abgeleitet werden soll, wieder einer neuen Voraussetzung, und so fort in's Unendliche. Der Beweis und die Ableitung wird auf diese Art nie vollständig und befriedigend, und es ist mithin überall nichts bewiesen und abgeleitet, wenn es nicht irgend ein A giebt, das kein andres A voraussetzt, das schlechthin und unmittelbar durch sich selbst gewifs ist und vest steht, das nicht weiter bewiesen und abgeleitet werden kann, weil es keines Beweises und keiner Ableitung bedarf. — Ich sehe

b.) nicht ein, wie ein System, das jene Foderung macht, keine Voraussetzung gelten und überhaupt nichts unbewiesen und unabgeleitet zu lassen, dennoch

selbst dergleichen Voraussetzungen machen, und gewisse Sätze als schlechthin und unmittelbar gewiſs aufstellen kann. Gleichwohl thut dieſs unser System, thut es an mehr als einem Orte, auf mehr als eine Weise. Es sagt S. 25.: »Es muſs etwas allgemein Vermittelndes in unserem Wissen geben, was einziger Grund des Wissens ist.« — Ebendaselbst: »Jedes wahre System muſs den Grund seines Bestehens in sich selbst haben.« Es redet S. 26. von einem »absolut höchsten Prinzipe des Wissens,« — und S. 28. von einem »ersten Wissen;« oder wie es S. 13. heiſst, von einem »ersten Prinzipe der Philosophie, das absolut gewiſs sey.« Es geht S. 38 und 39. von dem Satze: »A = A,« aus, als einem Satze, der unmittelbar und durch sich selbst gewiſs sey, worin, wie es sich S. 35. selbst ausdrückt, »der Inhalt durch die Form, und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt sey, und nicht Eines das Andre, sondern beyde wechselseitig sich voraussetzen.«

Ferner, indem dieses System S. 147. den Transzendentalphilosophen sagen läſst: »Gebt mir eine Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten, deren Eine in's Unendliche geht, die Andre in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen Systeme ihrer Vorstellungen entstehen« — so muſs es ja wohl den Transzendentalphilosophen eben diese Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten voraussetzen lassen, weil daraus das ganze System unsrer Vorstellungen, mithin auch die Möglichkeit aller Beweise erst deduzirt werden soll. Noch mehr, nachdem S. 144. die Bemerkung gemacht worden ist, daſs der Grund der Gränze, wovon in dieser Stelle die Rede ist, weder im Ich noch im Dinge liegen könne, weil sie Gränze zugleich für das Ich und für das Ding sey, so wird hinzugefügt: »Da der Grund der Gränze weder im Ich noch im Dinge liegt, so liegt er nirgends, sie ist schlechthin, weil sie ist, und sie ist so, weil sie

sie so ist.« Wird denn hier nicht etwas schlechthin vorausgesetzt? wird hier nichts unabgeleitet gelassen? Denn alle Ableitung geschieht doch wohl nur dadurch, daſs das Begründete auf einen Grund, das Bedingte auf eine Bedingung zurückgeführt wird. Hier aber wird die Gränze schlechthin gesetzt, und gesagt, der Grund derselben liege nirgends, d. h. es gebe gar keinen Grund derselben. Denn es soll eine gewisse Gränze für die Thätigkeit des Ichs geben; aber der Grund dieser Gränze soll weder im Ich, noch auſser dem Ich liegen. Wo liegt er denn also? — Im absolut Leeren, im Nichts! Das heiſst doch wohl eben so viel, als, es giebt gar keinen Grund? Und gleichwohl hieſs es einige Seiten vorher, nämlich S. 138.: »Der einzige Grund der ursprünglichen Begränztheit ist die anschauende oder ideelle Thätigkeit des Ichs.« Hier wird demnach ein Grund der Gränze, und zwar ein Grund angegeben, der im Ich liegt. Sagen Sie mir, lieber Freund, wie raümt sich dieſs Alles

zusammen? oder ist etwa an beyden Orten von zweyerley Gränzen die Rede, von der ursprünglichen und von der bestimmten? — Doch von dieser bestimmten Gränze werd' ich in der Folge mehr sagen. Jetzt bitte ich Sie nur noch

c.) zu bemerken, dafs in einem philosophischen Systeme, worin keine Voraussetzung gelten, nichts unbewiesen und unabgeleitet gelassen werden soll, es sich sehr schlecht ausnimmt, wenn gleichwohl dann, wo man nicht weiter fort kann, man mit dem demüthigen Geständnisse kommt, es sey etwas, was man aus den angenommenen Prämissen nicht ableiten und gleichwohl bey gesundem Verstande auch nicht ablaügnen kann, unbegreiflich und unerklärbar. Dieses in einem von solchen Foderungen ausgehenden Systeme höchst auffallende und sonderbare Geständnifs finden Sie mit dürren Worten in einer Stelle, von welcher ich gleich ausführlicher sprechen werde.

Es machte sich nämlich, wie schon

vorhin angezeigt worden ist, der transzendentale Idealist anheischig, er wolle, wenn man ihm eine Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten einer gewissen Art gebe, daraus »das ganze System unsrer Vorstellungen« deduziren. Wir geben ihm mit willigem Herzen, was er verlangt. Lassen Sie uns nun

2.) sehen, wie er dieses Versprechen erfüllt und ob er hier das grofse Wort, das er führt, besser gehalten habe, als in dem ersten Falle. Zuvörderst bemerken Sie eine Stelle S. 114., wo gesagt wird: »In diesem Theile des Raums ist ein Kubus, heifst nichts anders, als, in diesem Theile des Raums kann meine Anschauung nur in der Form des Kubus thätig seyn.« Hier wird nun natürlich jedermann fragen: Aber warum kann denn meine Anschauung nur in dieser Form thätig seyn? warum nicht auch in det Form der Kugel, oder der Pyramide, oder des Zylinders? Ich schaue ja wenigstens in andern Theilen des Raums Kugeln und Pyramiden und

Zylinder an. Warum schaue ich denn nun gerade in jenem Theile des Raums einen Kubus und in diesem eine Kugel oder andre Gestalten an? — Hierauf würde vielleicht ein Andrer antworten: Ich nehme etwas aufser mir an, das ich zwar nach seiner transzendentalen Beschaffenheit (als Ding an sich) nicht kenne, das aber in einem solchen Verhältnisse zu mir steht, dafs ich mich dadurch auf eine bestimmte Weise affizirt und ebendadurch genöthigt fühle, es auf diese bestimmte Weise vorzustellen. Allein mit dieser Antwort ist unser transzendentaler Idealist S. 112. nicht zufrieden, »weil, wie irgend eine Affekzion von aufsen sich in ein Vorstellen oder Wissen verwandle, schlechthin unbegreiflich ist;« daher er denn folgert, »dafs wir bey dem Akte des Selbstbewufstseyns als Erklärungsgrunde alles Begränztseyns stehen bleiben müssen.« Wer so etwas hört, mufs ohne Zweifel auf dieses Meisterstück aller philosophischen Dedukzionen, auf diese

Erklärung alles Begränztseyns aus dem einigen Akte des Selbstbewufstseyns, auf dieses Entstehenlassen der Intelligenz und des ganzen Systems ihrer Vorstellungen aus einer gegebenen Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten höchst begierig seyn. Ihnen, mein Theuerster, ist diese Dedukzion schon bekannt, und Sie scheinen damit so ziemlich zufrieden zu seyn. Indessen mufs ich Sie doch auf eine kleine Schwäche aufmerksam machen, die sich unser transzendentaler Idealist bey seiner Dedukzion gerade von der Seite hat zu Schulden kommen lassen, wo sie den gröfsten Anstofs erregen mufs, und wo man sie nach den anderweiten Aüfserungen desselben, keine Voraussetzung gelten, nichts unbewiesen und unabgeleitet lassen zu wollen, am wenigsten hätte erwarten sollen. Nachdem er nämlich S. 116. den Satz: »Alle Begränztheit entsteht uns nur durch den Akt des Selbstbewufstseyns,« nochmals aufgestellt hat, so erklärt er sich S. 117. u. f. darüber auf

diese Art: »Die ursprüngliche Nothwendigkeit, seiner selbst bewuſst zu werden, auf sich selbst zurückzugehen, ist schon die Begränztheit, aber es ist die Begränztheit ganz und vollständig. Nicht für jede einzelne Vorstellung entsteht eine neue Begränztheit; mit der im Selbstbewuſstseyn enthaltenen Synthesis ist die Begränztheit ein für allemal gesetzt, es ist diese Eine ursprüngliche, innerhalb welcher das Ich beständig bleibt, aus der es nie herauskommt, und die in den einzelnen Vorstellungen nur auf verschiedene Weise sich entwickelt. Die *ursprüngliche Begränztheit*, welche wir mit allen Vernunftwesen gemein haben, besteht darin, daſs wir *überhaupt endlich* sind. Vermöge derselben sind wir nicht von andern Vernunftwesen, sondern von der Unendlichkeit geschieden. Aber *alle* Begränztheit ist nothwendig eine *bestimmte*; es läſst sich nicht denken, daſs eine Begränztheit überhaupt entstehe, ohne daſs zugleich eine bestimmte entstehe; die bestimmte muſs

also durch einen und denselben Akt mit der Begränztheit überhaupt entstehen. Der Akt des Selbstbewuſstseyns ist eine absolute Synthesis; alle Bedingungen des Bewuſstseyns entstehen durch diesen ersten Akt zugleich, also auch die bestimmte Begränztheit, welche eben so, wie die Begränztheit überhaupt, Bedingung des Bewuſstseyns ist. Daſs ich überhaupt begränzt bin, folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs, sich Objekt zu werden; die Begränztheit überhaupt ist also erklärbar; aber die Begränztheit überhaupt läſst die bestimmte völlig frey, und doch entstehen beyde durch einen und denselben Akt. Beydes zusammengenommen, daſs die bestimmte Begränztheit nicht bestimmt seyn kann durch die Begränztheit überhaupt, und daſs sie doch mit dieser zugleich und durch Einen Akt entsteht, macht, daſs sie das *Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie* ist.«

Das war es denn also, was uns das

neue System des transzendentalen Idealismes gelehrt hat — ein System, in welchem nichts vorausgesetzt, nichts unbewiesen und unabgeleitet gelassen werden sollte? — Sagen Sie, mein Freund, fällt Ihnen hier nicht unwillkürlich der kreisende Berg und das kleine, kleine Maüschen ein? Es wurde uns versprochen, wir sollten »eine Intelligenz mit dem ganzen Systeme ihrer Vorstellungen entstehen« sehen. Wir harreten mit gespannter Erwartung dieses erhabenen Schauspiels. Und siehe da! als wir in den philosophischen Guckkasten hineinschauten, sahen wir weiter nichts, als »dafs wir überhaupt endlich sind.« Mein! das wufsten wir ja schon vorher, das fühlten wir in jedem Momente unsers Seyns und unsers Würkens, das lehrte uns ja schon unmittelbar unser innerstes und eigenstes Bewufstseyn. Wozu bedurfte es also dieser grofsen Zurüstung, dieser vielversprechenden Ankündigung? Ich gestehe Ihnen aufrichtig, dafs ich im Begriffe war, das Buch zuzumachen und

keine Seite weiter zu lesen, als ich bis hieher gekommen war. So, hatte mich noch nie ein philosophischer Schriftsteller getaüscht! Und nun diese Miene dazu, dieses selbstgefällige Herabsehen auf alle die, welche nicht sogleich staunend niederfallen und anbeten wollen! Doch ich unterdrückte jede Empfindung dieser Art, und las weiter, ob vielleicht noch ein näherer Aufschluſs kommen würde. Aber nein! es blieb dabey, die bestimmte Begränztheit ist unbegreiflich und unerklärbar.

Lassen Sie uns hierbey noch einige Augenblicke verweilen, und das aufgestellte Resultat näher betrachten. Die Frage war, wie kommt das Ich dazu, sich diese bestimmte Gränze zu setzen, dieses bestimmte Haus, diesen Baum, diesen Tisch, dieses Buch, dieses Thier, mit einem Worte, dieses bestimmte Ganze von Dingen, was wir unsre Welt nennen, sich vorzustellen, und sich diese Dinge als würkliche auſser ihm vorhandne Objekte mit unabweislicher Nothwen-

digkeit vorzustellen? Die Antwort ist: »Alle Begränztheit entsteht uns nur durch den Akt des Selbstbewuſstseyns.« Aber daraus ist ja nur die ursprüngliche Begränztheit begreiflich und erklärbar, und diese ursprüngliche Begränztheit besteht lediglich darin, »daſs wir überhaupt endlich sind.« Aber alle Begränztheit ist ja nothwendig eine bestimmte! Woher denn nun diese bestimmte Begränztheit? »Das Objekt« — heiſst es S. 279. — »ist dieses bestimmte, weil die Intelligenz gerade so und nicht anders produzirt hat?« Aber warum hat sie denn gerade so und nicht anders produzirt? Dieſs weiſs ich nicht, ist die Antwort; dieſs ist unbegreiflich und unerklärbar.

Bemerken Sie hierbey noch die sonderbare Wendung, die unser Transzendentalphilosoph nimmt, um uns zu überreden, daſs er gerade die Hauptschwierigkeit entdeckt und beseitigt habe. »Die Schwierigkeiten — sagt er S. 117. — die man in dieser Lehre findet, haben gro-

ſsentheils ihren Grund in der Nichtunterscheidung der ursprünglichen und der abgeleiteten Begränztheit.« Nein, nicht in der Nichtunterscheidung, sondern eben in der Unterscheidung beyder Arten von Begränztheit liegt der Grund der Schwierigkeiten, die man in dieser Lehre findet. Daſs, wenn eine Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten gegeben ist, diese Natur begränzt seyn müsse in Ansehung ihrer Thätigkeit, liegt schon in dem Begriffe der Entgegensetzung. (So beschränken sich die Expansiv- und Attraktivkraft der Materie nothwendig, weil sie einander entgegengesetzt sind — so beschränken sich die ziehenden Kräfte zweyer Menschen nothwendig, wenn sie nach entgegengesetzten Richtungen würken.) Aber wie diese Begränztheit bestimmt sey, und warum sie gerade so und nicht anders bestimmt sey, dieſs ist aus der bloſsen Entgegensetzung nicht begreiflich, und hierin liegt eben der Knoten, der durch die neueste idealistische Theorie nicht

einmal zerhauen, geschweige denn gelöst ist, und wohl auch in alle Ewigkeit unaufgelöst bleiben möchte. Man hätte sich also auch nicht das Ansehen geben sollen, als wenn man den Knoten lösen wollte, indem man eine vollständige Dedukzion des Systems unsrer Vorstellungen versprach.

Zweyter Brief.

Sie haben nicht ganz Unrecht, lieber Freund. Der Verfasser unsres Systems des transzendentalen Idealismes hatte sich gewissermaaſsen in der von Ihnen bemerkten Stelle (S. 98.) im voraus gegen den Einwurf verwahrt, daſs er eine vollständige Dedukzion des Systems unsrer Vorstellungen aus dem Selbstbewuſstseyn versprochen und doch nicht gegeben habe. Aber lassen sie uns diese Stelle näher betrachten und mit den in meinem vorigen Briefe angeführten vergleichen! Der Verfasser sagt nämlich folgendes: »Da im Selbstbewuſstseyn ein unendlicher Widerstreit ist, so ist in dem Einen absoluten Akte, von dem wir ausgehen, eine Unendlichkeit von Handlungen, welche ganz zu durchschauen, Gegenstand einer unendlichen Aufgabe ist — (wenn sie je vollständig gelöst wäre, so müſste uns der ganze Zusammenhang der objektiven Welt, und alle Bestimmungen der Natur

bis in's unendlich Kleine herab enthüllt seyn) — vereinigt und zusammengedrängt. Die Philosophie kann also nur diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewuſstseyns gleichsam Epoche machen, aufzählen und in ihrem Zusammenhange mit einander aufstellen. So ist z. B. die Empfindung eine Handlung des Ichs, die, wenn alle Zwischenglieder derselben dargelegt werden könnten, uns auf eine Dedukzion aller Qualitäten in der Natur führen müſste, was unmöglich ist.«

Über diese Stelle lieſsen sich zuvörderst eine Menge von Nebenbemerkungen machen, z. B. ob jene Unendlichkeit des Widerstreits, der im Selbstbewuſstseyn stattfinden soll, protensiv oder intensiv oder beydes zugleich zu verstehen sey — wie in einem einzigen Akte eine Unendlichkeit von Handlungen vereinigt und zusammengedrängt seyn könne? und dergleichen. Ich übergehe aber diese Dinge, weil ich von Ihrer Seite Antworten voraus sehe, die

uns von der Hauptsache abführen würden. Was also diese betrifft, so frage ich Sie

1.) warum versprach der Verfasser hinterher eine vollständige Dedukzion des Systems unsrer Vorstellungen, nachdem er vorher die Unmöglichkeit derselben eingesehn und eingestanden hatte? Ist das nicht für einen Philosophen, der sich das Ansehen eines Meisters im Philosophiren giebt, eine unverzeihliche Inkonsequenz?

2.) wir wollen jedoch ihn nicht so scharf beym Worte nehmen; wir wollen keine Dedukzion des ganzen Systems unsrer Vorstellungen fodern, weil diefs eine unendliche Aufgabe ist, wie der Verfasser sagt. Wir verlangen nur, dafs er uns eine einzige unsrer bestimmten Vorstellungen deduzire, z. B. die des Mondes mit allen den eigenthümlichen Merkmalen, die diesem Gegenstande in der durchaus bestimmten Vorstellung von ihm beygelegt werden müssen, oder die Vorstellung irgend eines Berges auf der

Erde, etwa des Brockens, oder irgend eines bestimmten Thieres, etwa des Pferdes, oder irgend einer bestimmten Pflanze oder Blume, etwa der Rose. Diese Aufgabe kann doch keine unendliche genannt werden, da sie nur einen einzelnen Gegenstand betrifft, den das Ich durch seine produktive Anschauung hervorgebracht haben soll. Hier wäre also ein Problem, durch dessen glückliche Lösung das neueste idealistische System auf einmal bewährt und gegen alle fernere Einwendungen in Sicherheit gestellt werden könnte. Ich wenigstens würde keinen Augenblick Bedenken tragen, sogleich das ganze System zu unterschreiben, sobald diese einzige Aufgabe, nur die Vorstellung einer Rose zu deduziren, befriedigend gelöst wäre. Also, *hic Rhodus, hic salta!* Aber ich bin auch im Voraus überzeugt, dafs diese Aufgabe nimmermehr gelöst werden, ja dafs kein Idealist in der Welt auch nur den Versuch dazu machen, sondern sich damit entschuldigen werde, dafs diefs zur bestimm-

stimmten Begränztheit des Ichs gehöre, welche das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie sey. Daher wird er sich damit begnügen müssen, gewisse allgemeine Vorstellungen, die in das System unsrer Vorstellungen gehören und gewisse Gegenstände derselben nur überhaupt charakterisiren (z. B. die Vorstellungen der Materie, eines organischen Naturproduktes, eines Thieres oder einer Pflanze überhaupt), zu deduziren, womit aber unsrer Aufgabe keine Gnüge geschieht. Denn wenn wir uns eine gewisse Materie oder ein organisches Naturprodukt als einen realen Gegenstand aufser uns vorstellen, so stellen wir uns immer eine bestimmte Materie (Holz, Eisen, Thon) oder ein bestimmtes organisches Wesen (ein Pferd, einen Hund, eine Eiche) vor. Von diesen bestimmten Vorstellungen also möchten wir gern nur Eine aus der gegebnen Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten oder aus dem Akte des Selbstbewufstseyns, der der Grund aller Begränztheit seyn soll, dedu-

zirt haben, welches aber schlechterdings unmöglich ist.

So giebt es nun noch eine Menge von besondern Problemen, welche der Idealist aus diesen gegebnen Prämissen schwerlich wird beantworten können, ungeachtet nach seiner Theorie alles begreiflich und verständlich seyn soll. Ich werde Ihnen in meinem nächsten Briefe einige derselben Beyspielsweise vorlegen und erkläre Ihnen nochmals im voraus meine Bereitwilligkeit, dem Systeme des neuesten Idealismes von ganzem Herzen zu huldigen, wenn Sie im Stande sind, diese Probleme aus demselben befriedigend und ohne alle weitere Voraussetzungen zu erklären.

Dritter Brief.

Wir sind genöthigt — ich ſage *wir*, weil ich überzeugt bin, daſs Sie und alle Andre in ihrem Bewuſstseyn diese Nöthigung anerkennen werden — wir sind also genöthigt, uns vorzustellen, daſs wir zu einer bestimmten Zeit geboren wurden — in die gegenwärtige objektive Welt gleichsam eintraten, ob wir gleich von diesem Eintritte nichts mehr wissen, und daſs wir zu einer bestimmten Zeit sterben — aus der gegenwärtigen objektiven Welt gleichsam wieder austreten werden, ob wir gleich von diesem Austritte noch nichts wissen. Wir sind also genöthigt, vorauszusetzen, daſs die Welt schon war, ehe wir selbst waren, und daſs die Welt auch seyn werde, wenn wir selbst nicht mehr seyn werden. Auch haben wir eine vorgebliche Wissenschaft von dem, was sich in der Welt zugetragen hat, ehe wir waren (die Geschichte), erhalten auch täglich Nachrichten von dem, was sich in der Welt da zu-

trägt, wo wir nicht selbst sind, und ob wir gleich von dem, was sich in der Welt zutragen wird, wenn wir nicht mehr in derselben seyn werden, nichts wissen, so sind wir doch mit voller Gewiſsheit überzeugt, daſs die Welt und das Menschengeschlecht nicht mit uns untergehen, sondern jene auch für künftige Geschlechter ein Schauplatz des Beobachtens und Handelns seyn werde. Wenn nun die Welt mit allem, was in ihr ist und geschieht, ein bloſses Erzeugniſs unsrer eignen produktiven Anschauung ist, wie mögen wir doch auf die sonderbare Einbildung von einer Prä - und Postexistenz der Welt, einer Vor - und Nachwelt, kommen, eine Einbildung, die gar nicht willkürlich ist, sondern sich uns mit unabweislicher Nothwendigkeit aufdringt?— Ich lese zwar hierüber S. 247. unsers Systems etwas, was einer Erklärung ähnlich sieht. Allein wenn wir diese Erklärung beym Lichte besehen, so versetzt sie uns nur noch in gröſsere Dunkelheit. Die Worte sind nämlich folgende: »Es ist

eine Frage, der der Idealist nicht entgehen kann, wie er denn dazu komme, eine Vergangenheit anzunehmen, oder was ihm für eine solche Bürgschaft leiste? Das Gegenwärtige erklärt sich jeder aus seinem Produziren, aber wie kommt er zu der Annahme, daſs etwas war, ehe er produzirte? Ob eine Vergangenheit an sich gewesen sey, diese Frage ist so transzendent, als die Frage, ob ein Ding an sich sey. Die Vergangenheit ist nur durch die Gegenwart, also für jeden selbst nur durch seine ursprüngliche Beschränktheit; diese Beschränktheit hinweggenommen, ist alles, was geschehen ist, so wie was geschieht, Produkzion der Einen Intelligenz, welche nicht angefangen hat, noch aufhören wird, zu seyn.« — Also die Vergangenheit ist nur durch die Gegenwart? Ich dächte vielmehr, umgekehrt, die Gegenwart wäre nur durch die Vergangenheit; denn wenn unsre Voreltern nicht gewesen wären, so wären wir, ihre Nachkommen, unstreitig auch nicht. Ferner, die

Vergangenheit soll für jeden nur seyn durch seine ursprüngliche Beschränktheit. Aber durch die ursprüngliche Beschränktheit kann ja nach dem idealistischen Systeme nur eine Gegenwart und Vergangenheit überhaupt gesetzt seyn. Unsre Gegenwart und Vergangenheit hingegen ist keine Gegenwart und Vergangenheit überhaupt, sondern eine durchaus bestimmte. Wir leben in diesem bestimmten Zeitpunkte, an diesem bestimmten Orte, unter diesen bestimmten Mitmenschen, und vor uns existirten andre Menschen, die einen bestimmten äüſsern und innern Charakter hatten, auf bestimmte Weise, zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten und unter bestimmten Umständen handelten, ein Moses, ein Homer, ein Romulus, ein Cyrus, ein Sokrates, ein Alexander, ein Cicero, ein Jesus, ein Muhamed, ein Karl der Groſse, ein Luther, ein Friedrich der Groſse u. s. w. Warum produzirt denn nun die Eine Intelligenz, welche diese be-

stimmte Gegenwart produzirt, auch jene bestimmte Vergangenheit? Hierauf find' ich im ganzen Systeme keine Antwort, auſser der vorauszusehenden allgemeinen, daſs dieſs alles unerklärbar und unbegreiflich sey.

Es ist ferner bekannt, wie viel Zeit und wie viel Anstrengung der menschliche Geist bedurfte, ehe es ihm gelang, tiefer in die Natur einzudringen und die Gesetze kennen zu lernen, nach welchen sich die Erscheinungen der Sinnenwelt richten. Ja es sind uns bis auf den heutigen Tag noch eine Menge von Gegenständen und Erscheinungen in der Natur entweder ganz unbekannt, oder doch unbegreiflich, indem der unerschöpfliche Reichthum und die unergründliche Tiefe der Natur dem menschlichen Geiste immerfort neuen Stoff zum Nachforschen und Untersuchen giebt. Wenn wir nun vermittelst der produktiven Anschauung die ganze objektive Welt selbst produzirt haben, warum ist uns doch dieses unser eignes Produkt dem gröſsten Theile nach

so fremd, so unerforschlich und unbegreiflich? Ich höre wohl den Idealisten sagen: »Die Produkzion ist eine völlig blinde und bewufstlose.« Aber diese Antwort erklärt wenig oder nichts. Denn wenn das Ich die objektive Welt würklich nach gewissen Gesetzen seiner Thätigkeit, sich selbst unbewufst, produzirt hat, so müfste es doch hinterher, nachdem es diefs durch philosophisches Forschen einsehen und die Gesetze dieser Produkzion nachweisen gelernt hat, die gesammte Natur aufdecken und enthüllen können, ohne der so viele Zeit und Mühe kostenden Beobachtungen, Versuche, Messungen und Rechnungen weiter nöthig zu haben. Allein es findet das gerade Gegentheil Statt. Die Natur bleibt selbst dem Idealisten ohne diese Hülfsmittel ein verschlossenes Buch, ob ihm gleich die Augen in so weit geöffnet sind, dafs er weifs, die Natur sey sein eignes Werk, und er habe sie nach den und den Gesetzen nothwendiger Weise produzirt. Ja es wird der Physi-

ker und Mathematiker, ungeachtet vielleicht ihm, wie einem *Kepler* und *Newton*, die Augen noch nicht durch die neueste Transzendentalphilosophie geöffnet waren, durch jene Hülfsmittel die Natur weit besser und gründlicher kennen lernen, als der Idealist mit Hülfe seiner transzendentalen Erzeugungstheorie. Auch wird der Physiker und Mathematiker, indem er die Natur und deren Gesetze erforscht, vieles ganz anders finden, als es seiner anfänglichen Vorstellungsweise gemäſs ist. Er stellt sich z. B. so wie alle übrigen Menschen vor, daſs die Sonne täglich in Osten auf und in Westen unter gehe. Hinterher findet er, daſs sich eigentlich die Erde um ihre Achse drehe und dadurch jenen Schein veranlasse. Warum stellt sich nun das Ich vermöge der produktiven Anschauung eine tägliche Sonnenbewegung um die Erde vor, und urtheilt dennoch, wenn es die Sache untersucht hat, daſs diese Vorstellung falsch sey? — Auch ist mit der Behauptung, daſs die objektive Welt

lediglich ein Geschöpf unsrer produktiven Anschauung sey, schwerlich eine andre vereinbar, welche in demselben Systeme S. 259. aufgestellt wird. Da heisst es nämlich: »Es muſs eine absolute Gränze des Anschauens der Intelligenz geben; diese Gränze ist für uns das Licht. Denn obgleich es unsre Anschauungsphäre fast ins Unendliche erweitert, so kann doch die Gränze des Lichts nicht Gränze des Universums seyn, und es ist nicht bloſse Hypothese, daſs jenseits der Lichtwelt mit einem uns unbekanntem Lichte eine Welt strahlt, welche nicht mehr in die Sphäre unsrer Anschauung fällt.« Wie kann es denn — möchte man fragen — wenn alles nur durch und für das Ich existirt, noch eine andre Welt jenseits unsrer Lichtwelt geben? Die Gränze des Anschauens muſs ja dann auch Gränze des Universums seyn. Soll aber das Jenseits durch und für ein andres Ich seyn, womit will man darthun, daſs diese Behauptung mehr als Hypothese sey?

Unser System unternimmt weiter, wie Sie wissen, den **Organism** zu deduziren, d. h. zu erklären, wie die Intelligenz vermöge ihrer produktiven Anschauung zur Vorstellung einer organischen Natur gelange. Durch diese Dedukzion sucht sie unter andern auch begreiflich zu machen, warum eine **Stuffenfolge** in der organischen Natur nothwendig sey, d. h. wie und warum die Intelligenz zur Vorstellung einer solchen Stuffenfolge gelangen müsse. Diese Dedukzion zugegeben, wie mag es zugehen, daſs, da wir die organische Natur mit sammt ihrer Stuffenfolge selbst produzirt haben, die Kenntniſs von der organischen Natur und ihrer Stuffenfolge bey den meisten Menschen so verschieden, bey allen aber von gewissen Seiten mangelhaft und einer beständigen Erweiterung durch Wahrnehmung und Nachdenken fähig ist? Wie kommt es, daſs wir die Organisazion der verschiednen Pflanzen und Thiere nur nach und nach durch fortgesetzte Beobachtungen und Zergliederungen ha-

ben kennen lernen, daſs der Naturkundige, der vielleicht alle bis dahin bekannten Pflanzen und Thiere in einem Systeme nach ihren verschiedenen Gattungen und Arten darzustellen weiſs, so wie er in Gegenden der Erde kommt, welche bis dahin von Menschen noch nicht besucht oder noch nicht gehörig untersucht waren, gewöhnlich neue Pflanzen und Thiere entdeckt, wodurch seine Kenntniſs von dem Umfange und der Stuffenfolge der organischen Natur immerfort berichtigt und vermehrt wird? Wenn die organische Natur sein eignes, obwohl bewuſstlos hervorgebrachtes, Werk ist, so sollte man glauben, daſs er, um sein Werk kennen zu lernen, nicht erst nöthig hätte, die Erde zu bereisen, nach und nach die einzelnen organischen Naturprodukte mühsam aufzusuchen und sorgfältig abzubilden, um die Vorstellungen davon stets lebendig vor Augen zu haben, und sich dann doch noch wegen der vielen in Rücksicht einer natürlichen Stuffenfolge übrig bleibenden Lücken den

Kopf zu zerbrechen. Hierüber find' ich in der ganzen Dedukzion der Organisazion (S. 254 ff.) nicht den mindesten Aufschluſs. — Nächstdem bitt' ich Sie noch auf folgenden Umstand aufmerksam zu seyn. Unter den verschiednen Organisazionen, die wir in der Natur antreffen, finden wir auch unsre eigne, die menschliche Organisazion, und auch diese wird, wie leicht zu erachten, in unserem Systeme als nothwendig deduzirt. Es heiſst nämlich S. 263.: »Es muſs in der Stuffenfolge der Organisazionen nothwendig Eine vorkommen, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genöthigt ist. Wenn nun die Intelligenz nichts anders ist, als eine Evoluzion von ursprünglichen Vorstellungen, und wenn diese Sukzession im Organisme dargestellt werden soll, so wird jene Organisazion, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst erkennen muſs, in jedem Momente der vollkommne Abdruck ihres Innern seyn.« — Nun ist offenbar die Organisazion der

Menschen, ob sie gleich alle in gewissen Hauptzügen übereinkommen, doch in der Ausführung dieser Züge in Ansehung der Individuen von der gröſsten Mannichfaltigkeit. Diese individuelle Mannichfaltigkeit an sich würde schon nach unserm Systeme schwer zu erklären seyn. Denn wenn die Organisazion, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst erkennen muſs, der vollkommene Abdruck ihres Innern ist, so sieht man nicht ein, was zwischen den Intelligenzen, die nichts als reine Akte sind, in Ansehung des Innern für Unterschiede stattfinden können, wodurch die Organisazion einer jeden besonders modifizirt würde. Aber davon auch abgesehen, so bedenken Sie, daſs es unter den menschlichen Organisazionen unläugbaren Thatsachen zufolge nicht wenige giebt, an welchen eine ursprüngliche Mangelhaftigkeit, eine natürliche Abweichung von der allgemeinen Form vorkommt. Warum mag doch die Intelligenz sich gewisse menschliche Organisazionen als mangelhaft oder wohl

gar als monströs und gewisse andre als vollkommen und natürlich gestaltet vorstellen, und die eine oder die andre Art dieser Organisazionen sich selbst oder andern Intelligenzen beylegen? Setzen Sie z. B. einen Blindgebornen. Warum kommt dieser Intelligenz wohl ein so mangelhafter Organism zu, vermöge dessen ihr ein ganzes System von objektiven Weltvorstellungen fehlt, nämlich alle die, welche sich auf die Vorstellung des Lichts — die doch im Systeme des Idealismes als eine ursprüngliche und nothwendige Vorstellung der Intelligenz deduzirt wird — gründen und beziehen? Unser System scheint diese Schwierigkeit gefühlt zu haben, aber die Art, wie es dieselbe zu beseitigen sucht, ist äußerst unbefriedigend. Es sagt nämlich S. 264.: »Der Blindgeborne hat allerdings eine Vorstellung des Lichts für einen Beobachter außer ihm, (?) da es hierzu nur (?) des innern Anschauungsvermögens bedarf, nur daß ihm diese Vorstellung nicht zum Objekte

wird, daher sie, transzendental angesehen, in ihm würklich nicht ist, weil im Ich nichts ist, was es nicht selbst in sich anschaut.« Nun heißt es aber wieder S. 265.: »Da der Organism selbst nur eine Anschauungsart der Intelligenz ist, so muſs ihr nothwendig alles, was in ihr ist, unmittelbar im Organisme zum Objekte werden.« Warum wird denn also die Vorstellung des Lichts, die im Blindgebornen wenigstens für einen Beobachter auſser ihm seyn soll, ihm nicht selbst unmittelbar in seinem Organisme zum Objekte? Die Antwort S. 264.: »Wo die den Vorstellungen entsprechenden Veränderungen des Organismes fehlen, da können auch jene Vorstellungen der Intelligenz nicht zum Objekte werden« — paſst gar nicht auf jene Frage. Denn es wird ja eben darnach gefragt, warum diesem Individuum, das ich einen Blindgebornen nenne, die der Vorstellung des Lichts und allen übrigen darauf sich gründenden und beziehenden Vorstellungen entsprechenden Veränderungen

rungen des Organismes fehlen. Der Organism soll ja nichts aufser der Intelligenz, sondern nur eine Anschauungsart derselben seyn. Wie kommt es denn also, dafs diese Intelligenz gerade eine solche mangelhafte Anschauungsart hat, vermöge welcher ihr der Sinn des Gesichts und folglich auch die Vorstellung des Lichts nebst allen damit verwandten Vorstellungen fehlt, ob gleich jene Vorstellung ursprünglich in ihr liegen soll, und, wenn die Intelligenz »nichts anders als eine Evoluzion von ursprünglichen Vorstellungen« ist, auch endlich einmal im Bewufstseyn dieser Intelligenz sich entwickeln müfste? Und wie kommen andre Intelligenzen dazu, dafs sie sich einen Menschen mit einer so mangelhaften Organisazion vorstellen und ihn einen Blindgebornen nennen? — Lassen Sie uns indessen noch eine andre Betrachtung mit dieser verknüpfen! So vollkommen auch die Organisazion eines Menschen seyn möge, so treten doch gewisse Zeitpunkte in unsrer Lebenspe-

riode ein, wo unsre Organisazion unvollkommen wird, nämlich wenn wir krank sind oder uns krank fühlen. Wie mag die Intelligenz zu dieser sonderbaren Vorstellung kommen, daſs ihr Organism krank sey, da dieser Organism nichts von ihr Verschiednes ist? Unser System läſst sich hierüber S. 265 und 266. also vernehmen: »Sobald der Organism nicht mehr vollkommener Reflex unsers Universum s ist, dient er auch nicht mehr als Organ der Selbstanschauung, d. h. er ist krank; wir fühlen uns selbst als krank nur wegen jener absoluten Identität des Organismes mit uns. Aber der Organism ist selbst nur krank nach Naturgesetzen, d. h. nach Gesetzen der Intelligenz selbst. Denn die Intelligenz ist in ihrem Produziren nicht frey, sondern durch Gesetze eingeschränkt und gezwungen. Wo also mein Organism nach Naturgesetzen krank seyn muſs, bin ich auch genöthigt, ihn als solchen anzuschauen. Das Krankheitsgefühl entsteht durch nichts anders, als durch die Auf-

hebung der Identität zwischen der Intelligenz und ihrem Organisme, das Gesundheitsgefühl dagegen, wenn man anders eine ganz leere Empfindung Gefühl nennen kann, ist das Gefühl des gänzlichen Verlorenseyns der Intelligenz im Organisme, oder, wie ein trefflicher Schriftsteller sich ausdrückt, der Durchsichtigkeit des Organismes für den Geist.« — Lassen Sie uns diese merkwürdige Stelle ein wenig zergliedern! Sie ist merkwürdig, weil sie in einem einleuchtenden Beyspiele beweist, daſs die Voraussetzungen dieses sogenannten transzendentalen Idealismes auf baaren *Nonsens* hinausführen. »Sobald der Organism nicht mehr vollkommener Reflex unsers Universum's ist,« — aber warum ist er denn das nicht mehr in einem gegebenen Falle? Der Organism ist ja nur eine Anschauungsart der Intelligenz, durch welche ihr alles, was in ihr ist, unmittelbar zum Objekte wird, folglich auch ihr Universum. Warum reflektirt er also das Universum nicht mehr vollkommen? Der

Grund davon müſste doch in der Intelligenz selbst liegen, selbst dann, wenn etwa nach der gemeinen Vorstellungsart der Körper durch einen aüſsern Gegenstand verletzt worden wäre. — »So dient er auch nicht mehr als Organ der Selbstanschauung, d. h. er ist krank.« — Also wenn mir der Finger weh thut, oder ich mir den Magen verdorben habe, so hab' ich keine Selbstanschauung mehr! — »Aber der Organism ist selbst nur krank nach Naturgesetzen, d. h. nach Gesetzen der Intelligenz selbst.« — Also die Anschauungsart der Intelligenz ist krank nach Gesetzen der Intelligenz, zu welchen unstreitig auch die Gesetze der Anschauung gehören; die Gesetze der Anschauung bestimmen aber eben die Anschauungsart der Intelligenz, oder sind vielmehr diese Anschauungsart selbst; folglich ist die Anschauungsart krank durch die Anschauungsart; denn »wo mein Organism nach Naturgesetzen krank seyn muſs, bin ich auch genöthigt, ihn als solchen anzuschauen.« — Ferner, »das

Krankheitsgefühl entsteht durch nichts anders, als durch die Aufhebung der Identität zwischen der Intelligenz und ihrem Organisme.« — Während der Krankheit sind also die Intelligenz und der Organism, die vorher, im gesunden Zustande, Ein und dasselbe waren, zwey Verschiedene, sind von einander getrennt, einander entgegengesetzt, mein Leib ist, wenn er krank ist, nicht mehr mein Leib, ist es aber wieder, wenn ich genesen bin, Intelligenz und Organism werden durch die Genesung wieder identisch. Ich bin krank, heiſst demnach, der Organism, den ich den meinigen nenne, ist krank. Der Organism ist krank, heiſst, die Anschauungsart meiner selbst ist krank. Ist aber die Anschauungsart krank, so muſs die Intelligenz selbst krank seyn, und da die Intelligenz nichts anders als ein reines Handeln ist, so heiſst das so viel als, das reine Handeln ist krank. Wenn nun das reine Handeln krank ist — man weiſs nicht wie und wodurch? — so produzirt das-

selbe eine gewisse Anschauung von einem äüſsern Objekte (der Arzeney), verbindet diese Anschauung mit der kranken Anschauungsart (dem Organisme), und dadurch wird die Anschauungsart oder die Intelligenz oder das reine Handeln wieder gesund, d. h. die Intelligenz und der Organism werden wieder identisch, oder ich erhalte den Leib wieder, den ich verloren hatte. — Ich überlasse Ihnen, den tiefen Sinn dieser Worte ausfindig zu machen. Gehen wir jetzt noch einen Schritt weiter! Die Arzney schlägt vielleicht nicht an, der Pazient stirbt. Wie sollen wir uns dieses Phänomen, den Tod, nach idealistischen Grundsätzen erklären? Unser System sagt S. 266.: »Da nach Naturgesetzen ein Zeitpunkt nothwendig ist, wo der Organism, als ein durch eigne Kraft allmälig sich zerstörendes Werk, aufhören muſs, Reflex der Auſsenwelt zu seyn, so ist die absolute Aufhebung der Identität zwischen dem Organisme und der Intelligenz, welche in der Krankheit nur parziell

ist, d. h. der Tod, ein Naturereignifs, was selbst in die ursprüngliche Reihe von Vorstellungen der Intelligenz fällt.« — Wir wollen auch diese Stelle ein wenig zergliedern. »Der Organism ist ein durch eigne Kraft allmälig sich zerstörendes Werk.« — Der Organism ist aber eine blofse Anschauungsart der Intelligenz. Also zerstört sich die Anschauungsart selbst. Der Organism ist aber auch identisch mit der Intelligenz. Also zerstört sich die Intelligenz selbst. Diefs geschieht nun »nach Naturgesetzen.« — Die Naturgesetze sind aber die Gesetze der Intelligenz selbst. Also zerstört sich die Intelligenz nach ihren eignen Gesetzen, oder, da die Intelligenz ein reines Handeln ist, das reine Handeln zerstört sich nach selbsteignen Gesetzen des Handelns. Hierdurch wird nun die Identität der Intelligenz und des Organismes »absolut« aufgehoben, welches während der Krankheit nur »parziell« geschahe. Durch den Tod wird also das reine Handeln von seiner Anschauungsart ganz ge-

trennt, nachdem es vorher von derselben nur zum Theil getrennt war. Und diese Trennung »fällt selbst in die ursprüngliche Reihe von Vorstellungen der Intelligenz.« — Die Intelligenz hat also vermuthlich in dem Augenblicke, wo sie sich selbst zerstört, ein Bewufstseyn von ihrer Zerstörung, ist in dem Augenblicke, wo sie nicht mehr ist, oder handelt, indem sie zu handeln aufhört. — Wer mir diese Räthsel auflöst, *erit mihi magnus Apollo.*

Ich könnte Ihnen noch mancherley Probleme der Art vorlegen, z. B. wie nach der idealistischen Vorstellungsart der Zustand des Schlafens und Traümens, der Ohnmacht, des Wahnsinns und der Verrücktheit erklärbar und begreiflich sey, da diese Erscheinungen ihren Grund im Organisme, mithin nach jenem Systeme in der Anschauungsart der Intelligenz, folglich in der Intelligenz selbst haben müssen. Allein ich will Ihre Geduld nicht dadurch

ermüden, sondern Ihnen lieber noch ein paar Probleme andrer Art vorlegen.

Wenn nämlich die Intelligenz mit ihrem blinden und bewuſstlosen Produkzionsvermögen die ganze objektive Welt, diesen unermeſslichen Schauplatz der wundervollsten Gegenstände und Ereignisse, hervorzubringen im Stande war, wie mag es denn zugehen, daſs eben diese Intelligenz, wenn sie in dieser selbstgeschaffnen Welt etwas mit Bewuſstseyn und nach frey entworfenen Begriffen hervorzubringen strebt, auf der einen Seite in so enge Schranken eingeschlossen ist, und auf der andern dennoch mit ihren Begriffen selbst die Natur überfliegt? Die Statue, die der Künstler mit vieler Mühe nach dem Muster, das ihm die Natur vorhält, bildet, steht in vieler Hinsicht dem Muster so weit nach, daſs sie kaum ein Schattenbild von demselben genannt werden kann, und dennoch hat der Künstler vielleicht dieser Masse ohne Organisazion und Leben, diesem todten Bilde, eine so schöne und erhabne Form eingedrückt,

dafs man vergebens in der Natur nach einem Gegenstande suchen würde, der diesem Ideale gleich käme. Und so finden wir in allen den Fällen, wo wir die Natur unsern Zwecken unterwerfen, und sie zu verschönern, zu veredeln und überhaupt für unser Vergnügen oder für unsern Nutzen zu bearbeiten suchen, dafs das, was wir mit Freyheit und Bewufstseyn produzirt haben, einerseits besser, andrerseits schlechter ist, als das, was wir mit Nothwendigkeit und bewufstlos produzirt haben sollen. Wie diefs zugehe, möchte dem Idealisten schwer zu erklären seyn. Zwar versucht er, die Kunst, die höhere oder schöne Kunst, aus dem absoluten Zusammentreffen zweyer von einander völlig verschiedenen Thätigkeiten, einer bewufsten und einer bewufstlosen, zu deduziren, mufs aber am Ende (S. 460.) selbst eingestehen, dafs »jenes absolute Zusammentreffen der beyden sich fliehenden Thätigkeiten schlechthin nicht weiter erklärbar, sondern blofs eine Erscheinung sey, die, obschon unbe-

greiflich, doch nicht gelaügnet werden könne.« Also eine neue Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit im Systeme des neuesten Idealismes außer der bereits eingestandenen anderweiten in Ansehung der bestimmten Begränztheit des Ichs, welche doch das einige Unerklärbare und Unbegreifliche in der Philosophie seyn sollte — und nun diese doppelte Unbegreiflichkeit in einem Systeme, worin man (S. 151.) andern Systemen ihre Unbegreiflichkeiten zu einem so großen Verbrechen macht und um dieser Unbegreiflichkeiten willen willkürliche Voraussetzungen macht, die uns, wenn wir sie auch alle gelten lassen, am Ende nur in neue Unbegreiflichkeiten verwickeln.

Es kann endlich nicht gelaügnet werden, daß es eine dem Menschen sehr natürliche und daher unter allen gebildeten Völkern anzutreffende Ansicht der objektiven Welt ist, sie als das Produkt einer höchsten unendlichen und unbeschränkten Intelligenz zu betrachten.

Merken Sie wohl, lieber Freund, daſs hier nicht die Rede davon ist, ob diese Ansicht überhaupt gültig sey, noch daſs es meine Absicht ist, den Idealism durch eine solche Instanz verdächtig zu machen — es kann von dieser Methode, ein philosophisches System zu besreiten, niemand weiter, als ich, entfernt seyn. Nur das frage ich, wie es nach jenem idealistischen Systeme begreiflich sey, daſs der Mensch, umgeben von einer Welt, die sein eignes Geschöpf ist, dennoch durchdrungen vom Gedanken an ein Wesen, das höher, als alle Natur, ist, und ergriffen von den Gefühlen der Bewundrung, Liebe und Dankbarkeit gegen dieses Wesen, niederfalle und anbete. Mag die Produkzion blind und bewuſstlos seyn, so ist daraus allenfalls wohl erklärbar, warum das Ich sein Produkt auſser sich hin als ein Objektives stellt, sich selbst gleichsam zu einem von ihm unabhängigen Objekte macht, aber nicht, warum es dieses Objekt, das es dann eigentlich bloſs als schlechthin ge-

geben ansehen sollte, wieder zum Produkte einer höchsten Intelligenz macht. Der praktische Realism, vermöge dessen mir die Welt zu einem Schauplatze meines moralischen Handelns werden soll, macht an sich jene dem Menschen so natürliche Denkart eben so wenig begreiflich. Wie ist nun dieses Problem zu lösen? —

Soll ich Ihnen, lieber Freund, meine Gedanken offenherzig darlegen, so muſs ich Ihnen bekennen, daſs, wenn ich einmal eine idealistische Denkart in der Philosophie anzunehmen mich gedrungen fühlen sollte, ich geneigter wäre, mich dem mystischen Idealisme des *Berkeley*, als diesem egoistischen der neuesten Transzendentalphilosophen in die Arme zu werfen. Wenigstens lieſse sich, wenn man das Prinzip desselben einmal zugegeben und sich über die absolute Unbegreiflichkeit und Unerweislichkeit des Gedankens, daſs eine höchste Intelligenz alle Vorstellungen von äuſseren Gegenständen unmittelbar in unserem Ge-

müthe hervorbringe, hinweggesetzt hätte, auf alle jene Fragen doch eine der angenommenen Voraussetzung angemessene Antwort geben, und dadurch der drückenden Konsequenz ausweichen, daſs, indem man alles durch strenge Dedukzionen begreiflich zu machen und gleichsam vor Jedermanns Augen entstehen zu lassen versprach, man dennoch hinterher nicht Wort halten konnte, sondern am Ende ebenfalls auf das Unbegreifliche sich zu berufen genöthigt wurde.

Vierter Brief.

Sie haben mir einmal erlaubt, lieber Freund, Ihnen alles mitzutheilen, was ich über das vorliegende System des transzendentalen Idealismes auf dem Herzen habe. Hier sind also noch einige Bemerkungen darüber.

Die erste betrifft das *Ich*, wovon das System ausgeht. Ich habe nichts wider das Ich, als Anfangspunkt der Philosophie. Alle gründliche Philosophie mufs vom Ich anheben, und das, was dem Ich entgegensteht, kann recht füglich das Nichtich heifsen. Aller Spott hierüber ist kleinlich und abgeschmackt, und fällt auf seinen Urheber zurück, welcher dadurch beweist, dafs er vom Wesen und Zwecke der Philosophie keinen Begriff habe. Aber das Ich, wovon der neueste Idealism ausgeht, ist ein so sonderbares Ich, dafs es sich wohl der Mühe verlohnt, dasselbe etwas näher zu beaugenscheinigen. Es wird nämlich von demselben S. 47—49. gesagt: »Das Ich ist nichts

von seinem Denken Verschiednes; das Denken des Ichs und das Ich selbst sind absolut Eins; das Ich also überhaupt nichts aufser dem Denken, also auch kein Ding. — Ist das Ich kein Ding, sc kann man auch nach keinem Prädikate desselben fragen; es hat keins, als eben dieses, dafs es kein Ding ist. — Unbedingt heifst, was schlechterdings nicht zum Dinge werden kann. Das erste Problem der Philosophie läfst sich also auch so ausdrücken: Etwas zu finden, was schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein solches ist nur das Ich, und umgekehrt, das Ich ist, was an sich nichtobjektiv ist. — Das Ich ist reiner Akt, reines Thun u. s. w.« Also das Ich ist nichts von seinem Denken Verschiedenes; das Nichtich, die sogenannten aüfsern Objekte sind aber eigentlich auch nichts vom Ich verschiedenes, denn sie kommen erst durch die produktive Anschauung zu Stande. Folglich giebt es nichts vom Gedanken Verschiedenes, und der

der Gedanke wäre eigentlich das einzige Reale oder Würkliche. Aber der Gedanke wird selbst wieder gedacht, ist also wieder nichts vom Denken Verschiedenes, und so fort in's Unendliche. Also giebt es überall nichts Reales oder Würkliches, und aller Realism verwandelt sich zuletzt nicht bloſs in Idealism, sondern in einen wahren Nihilism, in ein endliches Verschwinden des Gedankens selbst, wodurch alles vernichtet wird, weil es nur in und durch und für das Denken ist. Wozu nun der Streit und das Lärmen über die Frage, ob das Ich ein Ding sey, wenn überall kein Ding ist? — Sodann ist auch der Satz ganz willkürlich angenommen: Unbedingt sey dasjenige, was schlechterdings nicht als Ding gedacht werden könne. Bedingt heiſst doch unstreitig ein Ding, von dem ein andres Ding Bedingung ist; unbedingt wird also vermöge des Gegensatzes ein Ding heiſsen, von dem kein andres Ding Bedingung ist. Warum soll nun so etwas schlechterdings nicht

gedacht werden können? Ist es etwan eben so widersprechend, ein unbedingtes Ding zu denken, als ein rundes Quadrat? Da diefs wohl Niemanden von selbst einleuchten möchte, so hatte es wenigstens bewiesen werden sollen; von einem solchen Beweise aber findet man keine Spur im ganzen Systeme; der Verfasser hat also eine blofse Voraussetzung gemacht, was doch in der Philosophie ein so grofses Verbrechen ist! — Wenn nun aber das Ich kein Ding seyn soll, was soll es denn sonst seyn? — Ein reiner Akt, ein reines Thun, ist die Antwort. Aber fragen Sie Sich doch einmal ernstlich und aufrichtig, ob Sie im Stande sind, ein Agiren ohne ein Agirendes, ein Thun ohne ein Thätiges zu denken, d. h. ohne ein Subjekt, welches handelt, von welchem das Thun gleichsam ausgeht? Und dieses Subjekt soll es ein Ding oder kein Ding seyn? Mag es uns ewig unbekannt bleiben, was dieses Subjekt für ein Ding sey, genug wir müssen es voraussetzen; ich wenig-

stens gestehe offenherzig ein, daſs ich mir etwas, was da handelt und thut, und dennoch kein Ding ist, oder mit andern Worten, ein Handeln und Thun ohne ein Seyn, ein Würken ohne eine Würklichkeit schlechterdings nicht denken kann. Vielleicht bin ich eben darum absolut unfähig zum Philosophiren; aber ich kann nun einmal nicht dafür, daſs es so ist, und ich will lieber jene Unfähigkeit eingestehen, als eine Überzeugung heucheln, die ich nicht habe, um etwa jenem Verdammungsurtheile auszuweichen. Ich meines Orts denke mir die Sache so. Das seinem Wesen nach mir freylich völlig unbekannte Subjekt des Vorstellens, Denkens, Begehrens, Wollens, oder des Handelns im Menschen überhaupt nenne ich das *Ich*, weil es sich seiner selbst bewuſst, der Vorstellung von sich selbst fähig ist. Ich verwechsele also keineswegs mein individuelles Ich mit dem Ich überhaupt, wie ich Ihrer Meynung nach in den Briefen, die ich über die Wissenschaftslehre

an Sie schrieb, gethan haben sollte; bin aber auch der Meynung, daſs das Ich, was ich mir so denke, ein bloſser Begriff, ein *Abstractum* sey, dem das Prädikat des Seyns oder der Würklichkeit eigentlich nicht beygelegt werden kann, indem nur das individuelle Ich, das Ich *in concreto*, ein seyendes oder würkliches ist. Nun kann ich mir ferner jenes Ich *in abstracto* denken entweder bloſs nach seinen ursprünglichen oder transzendentalen Bestimmungen — dann erhalte ich den Begriff des reinen Ichs — oder mit gewissen in, mit und durch Erfahrung angenommenen Bestimmungen — dann erhalte ich den Begriff des empirischen Ichs. Das individuelle Ich ist aber allemal ein empirisches Ich, und das reine Ich ist nur insofern, als es im empirischen oder individuellen Ich angetroffen wird; auſserdem ist es freylich ein bloſser Gedanke, ein *ens logicum*. Dieſs ist meine Vorstellung vom Ich; Sie mögen nun urtheilen, ob diese Vorstellung widersinnig und unstatthaft sey.

Sollte sie das indessen nicht seyn, wie ich glauben werde, so lange das Gegentheil nicht erwiesen ist, so erhellet daraus von selbst, was es mit der sogenannten »intellektuellen Anschauung, wodurch das Ich selbst erst entstehen soll« (S. 50.), und mit dem vorgeblichen »ersten Probleme der Philosophie, das Ich, als das Unbedingte, das kein Ding ist, zu finden« (S. 49.) für eine Bewandnifs habe. Denn ich halte dafür, dafs, wenn das Ich nicht schon wäre und sich nicht schon gefunden hätte, ehe es zu philosophiren anfängt, es nimmer zu philosophiren anfangen würde, weil das philosophische Bewufstseyn — ein durch freye Abstrakzion und Reflexion künstlich hervorgebrachtes Bewufstseyn — ohne das gemeine Bewufstseyn — ein gleichsam angebornes, ursprünglich gegebenes oder natürliches Bewufstseyn — gar nicht stattfinden könnte, indem jenes nichts anders als ein Bewufstseyn von diesem Bewufstseyn ist. Ich halte mich jedoch hierbey nicht auf, sondern

wende mich zu einem andern Gegenstande.

Sie wissen, daſs die Wissenschaftslehre hauptsächlich um der Freyheit und Selbständigkeit des Ichs willen dem Idealisme huldigte, daſs es ihr darum zu thun war, den Menschen von der Abhängigkeit der Natur zu befreyen, indem sie ihm zeigen wollte, (wie es in der Schrift: Über die Bestimmung des Menschen, heiſst), daſs, wenn er sich vor der Natur fürchtet, er sich nur vor einem Geschöpfe seiner selbst, wie vor einem Gespenste, fürchte. Nun halten Sie einmal folgende Worte unsers Systems (S. 115.) dagegen: »Die Realität des Wissens würde nur ein Idealism aufheben, der die ursprüngliche Begränztheit frey und mit Bewuſstseyn hervorbringen lieſse, anstatt daſs der transzendentale uns in Ansehung derselben so wenig frey läſst, als es der Realist nur immer verlangen mag;« daher auch S. 265. gesagt wird: »Die Intelligenz ist in ihrem Produziren nicht frey,

sondern durch Gesetze eingeschränkt und gezwungen.« Nun beruht aber auf dieser ursprünglichen Begränztheit (mit welcher nach S. 117 und 118. die bestimmte Begränztheit in einem und demselben Akte des Selbstbewufstseyns unbegreiflicher Weise verknüpft ist) unsre ganze Vorstellung von der objektiven Welt, oder der Natur in materialer Bedeutung; und eben darum heifst die Produkzion derselben eine völlig blinde und bewufstlose, mithin nothwendige. Wenn aber dem so ist, mein lieber Freund, so sieht es mit der Freyheit und Selbständigkeit des Ichs mifslich aus; wenigstens ist für sie durch die neue idealistische Theorie auch nicht das Mindeste gewonnen, sondern die alten Schwierigkeiten, wie Naturnothwendigkeit und Freyheit in einem und demselben Subjekte vereinigt gedacht werden sollen, bleiben dieselben. Ich bleibe in eben der Abhängigkeit von der Natur, mag sie etwas aufser mir oder blofs etwas in mir seyn; ich bleibe derselben Noth-

wendigkeit unterworfen, mag sie eine äussere oder innere seyn; ich bin gewiss, dass ich es nie werde dahin bringen können, mir die Natur, ob sie wohl nur ein Produkt meiner selbst ist, zu unterwerfen, weil sie kein Produkt meiner Freyheit ist, es also nie von mir abhangt, wie ich sie produziren will. Ich bin einmal in gewisse unbegreifliche Schranken eingeschlossen, und vermöge derselben genöthigt, mir die objektive Welt so und nicht anders vorzust llen; ich bin also eben so abhängig und beschränkt, als wenn diese Welt ausser mir würklich wäre.

Endlich bemerken Sie noch, dass in unserm Systeme die Gegner hin und wieder mit Argumenten bestritten werden, die diese nur umkehren dürfen um sie mit gleicher Stärke gegen den Idealisten selbst zu brauchen. So heisst es S. 112.: »Weil, wie irgend eine Affekzion von aussen sich in ein Vorstellen oder Wissen verwandle, schlechthin unbegreiflich ist, so müssen wir bey dem Akte des

Selbstbewufstseyns, wodurch das Ich sich selbst begränzt, als Erklärungsgrund alles Begränztseyns, stehen bleiben.« Wenn also aus der Unbegreiflichkeit einer Sache die Unmöglichkeit derselben gefolgert werden darf, nach dem eignen Geständnisse unsers Systems aber (S. 118.) das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie darin besteht, dafs die bestimmte Begränztheit nicht bestimmt seyn kann durch die Begränztheit überhaupt, und dafs sie doch mit dieser zugleich und durch Einen Akt entsteht, so wird es dem Gegner erlaubt seyn, folgendermaafsen gegen den Idealisten zu argumentiren: »Weil, wie das Selbstbewufstseyn sich in irgend eine bestimmte Vorstellung oder irgend ein bestimmtes Wissen von einem äufsern Gegenstande verwandle, schlechthin unbegreiflich ist, so müssen wir bey der Affekzion von aufsen als Erklärungsgrund alles Begränztseyns, stehen bleiben.« Was will der Idealist hierauf antworten, da sich der Gegner mit ihm auf gleichen Fufs gestellt hat,

und bloſs *ex concessis* disputirt? — Ferner heiſst es S. 151.: »Es hat noch kein Dogmatiker« — soll heiſsen: Realist — »unternommen, die Art und Weise jener aüſsern Einwürkung zu beschreiben oder darzuthun, welches doch als nothwendiges Erfoderniſs einer Theorie, von welcher nichts weniger, als die ganze Realität des Wissens abhangt, billiger Weise erwartet werden könnte. Man müſste denn hieher jene allmälige Sublimazionen der Materie zur Geistigkeit rechnen, bey welchen nur das Eine vergessen wird, daſs der Geist eine ewige Insel ist, zu der man durch noch so viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann.« Hierauf könnte der Gegner mit demselben Rechte erwiedern: »Es hat noch kein Idealist unternommen, die Art und Weise der Entstehung einer bestimmten Vorstellung von einem aüſsern Gegenstande (z. B. meiner Schreibfeder) zu beschreiben oder darzuthun, welches doch als nothwendiges Erfoderniſs einer Theorie,

von welcher nichts weniger, als die ganze Realität des Wissens abhangt, billiger Weise erwartet werden könnte. Man müſste denn hieher jene allmäligen Sublimazionen der Thätigkeit des Ichs zur intellektuellen und produktiven Anschauung rechnen, bey welchen nur das Eine vergessen wird, daſs die objektive Welt eine ewige Insel ist, zu der man durch noch so viele Umwege von der ursprünglichen Begränztheit aus nie ohne Sprung kommen kann.« Indessen kann der Gegner auf jene idealistische Argumentazion, die man vielleicht nicht mit Unrecht eine sophistische nennen möchte, mit noch etwas mehr als einer solchen Parodie antworten. Er könnte nämlich sagen: Was Leib und Seele an sich seyen, das weiſs ich nicht und brauch' es nicht zu wissen; ich kenne sie bloſs als Erscheinungen des äuſsern und innern Sinnes, und nehme zwischen denselben, als solchen, einen Zusammenhang wahr. Vielleicht ist das

transzendentale Etwas, das Beyden zum Grunde liegt, seinem Wesen nach nicht so heterogen, als es uns den Erscheinungen zufolge zu seyn scheint, so daſs ein Verhältniſs der Mittheilbarkeit ihrer Bestimmungen wohl stattfinden kann; ob wir gleich nicht im Stande sind, dieses Verhältniſs zu erklären, da die sich verhaltenden transzendentalen Subjekte für uns = X sind. Um indessen davon reden zu können, sprechen wir von Affekzionen und Einwürkungen, weil wir eine wechselseitige Bestimmbarkeit beyder Subjekte durch einander als Erscheinungen wahrnehmen, ohne dadurch etwas über die Art und den Grund dieser Bestimmung behaupten zu wollen. Wenn du also von mir eine Beschreibung der Art und Weise jener äuſsern Einwürkung verlangst, so verlangst du dieſs nicht, wie du sagst, »billiger,« sondern höchst unbilliger Weise, da man nicht einmal die wechselseitige Einwürkung der Körper auf einander vollstän-

dig begreifen und erklären kann, und da du selbst die Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit der bestimmten Begränztheit des Ichs eingestehen mufst, was von dir, der du alles begreiflich machen und erklären wolltest, mit Fug und Recht gefodert werden könnte. Wenn es also S. 156. heifst: »Man denke sich das Ding an sich aufser dem Ich, diese beyden Entgegengesetzten also in verschiedenen Sphären, so wird zwischen ihnen schlechthin keine Vereinigung möglich seyn, weil sie an sich unvereinbar sind,« — so ist diefs, mit Erlaubnifs zu sagen, nichts mehr und nichts weniger, als eine alte dogmatische Behauptung, die man wieder aufgewärmt und mit der den Dogmatikern eignen Anmaafsung ohne allen Beweis hingestellt hat

So, lieber Freund, möchte sich ungefähr der Gegner des neuesten Idea-

lismes gegen die unstatthaften Einwürfe der Freunde desselben verantworten, und Sie mögen nun als Schiedsrichter urtheilen, auf welcher Seite das grösere Recht ist.

Fünfter Brief.

Allerdings ist die Stelle unsers Systems (S. 317.), worauf Sie mich in Beziehung auf die Aüſserungen meines letzten Briefes über das Ich verweisen, von Wichtigkeit. Ich muſs mich also wohl näher auf dieselbe einlassen, ehe ich weiter gehe. Es wird nämlich daselbst behauptet: »Wer uns sagt, daſs er sich kein Handeln ohne Substrat zu denken vermöge, gesteht eben dadurch, daſs jenes vermeyntliche Substrat des Denkens selbst ein bloſses Produkt seiner Einbildungskraft, also wiederum nur sein eignes Denken sey, das er auf diese Art in's Unendliche zurück als selbständig vorauszusetzen gezwungen ist. Es ist eine bloſse Taüschung der Einbildungskraft, daſs, nachdem man einem Objekte die einzigen Prädikate, die es hat, hinweggenommen hat, noch etwas, man weiſs nicht was, von ihm zurück bleibe. So wird z. B. niemand sagen, die Undurchdringlichkeit sey der

Materie eingepflanzt, denn die Undurchdringlichkeit ist die Materie selbst. Warum spricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt seyen, da diese Begriffe die Intelligenz selbst sind?« — Ich bemerke über diese Stelle folgendes:

1.) Wenn jemand sagt, er könne sich kein Handeln ohne Substrat denken, so gesteht er dadurch nicht ein, daſs dieses Substrat ein bloſses Geschöpf seiner Einbildungskraft, d. h. ein willkürlich erdichtetes Ding sey, wie etwa der Pegasus oder ein Zentaur, sondern er behauptet, daſs es eine nach den natürlichen Gesetzen des Denkens gemachte Voraussetzung d. h. ein nothwendig (zum Handeln hinzu) gedachtes Ding sey. Wir sind nämlich durch die Gesetze des Denkens genöthigt, da, wo wir ein Handeln wahrnehmen, auch ein Handelndes anzunehmen, d. h. ein Subjekt von gewisser Realität zu setzen, von welchem das Handeln gleichsam ausgeht, ob wir gleich

gleich dieses Subjekt nicht weiter bestimmen können, was es eigentlich sey. Die Nothwendigkeit, ein solches Subjekt zu denken, ist so zwingend, daſs selbst der Idealist, der schlechterdings von keinem Subjekte des Handelns, sondern bloſs vom Handeln etwas wissen will, eh' er sich's versieht, von einem solchen Subjekte redet und es selbst voraussetzt. So heiſst es S. 333.: »Eine prästabilirte Harmonie ist nur denkbar zwischen Subjekten von gleicher Realität; also müſste jenes Handeln ausgehn von einem Subjekte, welchem ganz dieselbe Realität zukäme, wie der Intelligenz selbst, d. h. es müſste ausgehen von einer Intelligenz auſser ihr.« So wäre also wohl diese Intelligenz auſser dem Ich, dieses Subjekt von gleicher Realität mit dem Ich, ebenfalls ein bloſses Geschöpf der Einbildungskraft, und folglich auch das Ich selbst ein solches Geschöpf? — Wir setzen dasjenige als würklich, was wir zu einem andern nothwendig hinzudenken müssen. Will je-

mand diefs nicht gelten lassen, sondern es für eine Taüschung der Einbildungskraft ausgeben, so hört schlechterdings aller Verstandesgebrauch auf, und selbst unser System des Idealismes könnte auf gar keine Gültigkeit Anspruch machen. Denn es verfährt auf allen Seiten nach dem Grundsatze: Was ich zu einem andern hinzudenken mufs, das setz ich so, wie ich es denke; z. B. S. 334.: »Ein solches Verhältnifs zwischen den Vorstellung und dem Handeln selbst ist nur denkbar durch eine prästabilirte Harmonie; also ist eine solche Harmonie;« — und S. 335.: »Eine solche Harmonie ist nur denkbar zwischen Subjekten von gleicher Realität; also sind dergleichen Subjekte;« und so an hundert andern Orten. Eben so verfahren Mathematiker und Physiker in ihren Wissenschaften, dafs sie dasjenige als würklich setzen, was sie zu einem Gegebenen nothwendig hinzudenken müssen, und niemand hat sie noch bis auf den heutigen Tag wegen dieses Verfahrens in

Anspruch genommen. Wenn nun den Physikern und Mathematikern ein solches Verfahren allgemein gestattet wird, wenn es sich unser Idealist selbst erlaubt und sein System darnach aufführt: warum soll es denn den Gegnern desselben nicht gestattet seyn? — Wenn es nun

2.) in der von Ihnen angezognen Stelle heifst: »So wird z. B. niemand sagen. die Undurchdringlichkeit sey der Materie eingepflanzt, denn die Undurchdringlichkeit ist die Materie selbst; warum spricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt seyen, da diese Begriffe die Intelligenz selbst sind?« — so weifs ich eigentlich nicht, mit was für Gegnern hier gestritten werden soll. Ich meines Orts sage

a.) weder dafs die Undurchdringlichkeit der Materie eingepflanzt, noch dafs die Undurchdringlichkeit die Materie selbst sey. Der eine Ausdruck scheint mir so ungereimt als der andre zu seyn. Es müfste wohl heifsen: Das Undurch-

dringliche ist die Materie, und die Undurchdringlichkeit ist dasjenige an der Materie, wodurch sie ihre Realität, nämlich ihre Repulsivkraft, ankündigt. Eben so würd ich auch

b.) weder sagen, daſs die Begriffe der Intelligenz eingepflanzt, noch daſs die Begriffe die Intelligenz selbst seyen. Es ist nämlich hier von den sogenannten Begriffen *a priori* die Rede, und soll bewiesen werden, daſs dieselben weder angeboren, noch ursprüngliche Anlagen des Ichs seyen. Ich behaupte keines von beyden, und unterschreibe die Behauptung unsers Systems (S. 317.): »Nicht Begriffe, sondern unsre eigne Natur und ihr ganzer Mechanism ist das uns Angeborne« — von ganzem Herzen, mithin auch die, daſs die Begriffe *a priori* uns nicht eingepflanzt seyen. Aber darum kann ich den Satz noch nicht zugeben, daſs jene Begriffe die Intelligenz selbst seyen. Meines Dafürhaltens sind sie nichts anders als Aus-

druck oder Resultat der ursprünglichen Handlungsweise der Intelligenz beym Denken der Objekte. Als würkliche Begriffe entstehen sie, wie alle übrigen Begriffe von Objekten, erst in und mit der Erfahrung, folglich in einer bestimmten Zeitreihe oder *a posteriori.* Mithin kann ihnen Priorität bloſs beygelegt werden, wieferne sie sich auf etwas beziehen, was dem Gemüthe ursprünglich oder auſser einer bestimmten Zeitreihe, folglich *a priori* zukommt und zukommen muſs, weil es die Erfahrung erst möglich macht. So heiſst der Begriff der Kauſsalität ein Begriff *a priori,* weil er die ursprüngliche Handlungsweise des Gemüths, Objekte auf einander zu beziehen und in Ansehung ihrer Sukzession zu bestimmen, ausdrückt, ob gleich der Begriff selbst als solcher nicht eher zum Vorschein kommen kann, als bis das Gemüth gegebene Objekte auf einander bezogen und in Ansehung ihrer Sukzession bestimmt, mithin etwas erfahren hat.

Also entsteht der Begriff selbst erst in und mit der Erfahrung, und ist weder der Intelligenz angeboren, noch ursprüngliche Anlage derselben, noch auch die Intelligenz selbst, sondern eine Vorstellung der Intelligenz, die sich auf etwas Ursprüngliches in derselben bezieht.

Diefs ist meine Vorstellung von den sogenannten Begriffen *a priori*, und wenn mich nicht alles trügt, so hat der Urheber der kritischen Philosophie nichts anders als eben diefs behaupten wollen, wenn er (S. 75. der Kritik der reinen Vernunft. Ausg. 3.) sagt: »Reine Anschauung enthält lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind *a priori* möglich, empirische nur *a posteriori*.« Wenn Sie mit dieser Stelle die anderweiten Aüfserungen der Kritik über ebendenselben Gegenstand (z. B. S. 91. 118 und 119. 240 und 241. 267.)

vergleichen, so werden Sie Sich von der Richtigkeit dieser Erklärung um so eher überzeugen, sobald Sie nur den Ausdruck, Form, nicht in der rohen sinnlichen Bedeutung nehmen, sondern darunter nichts weiter als eine ursprüngliche Handlungsweise oder ein Gesetz der Thätigkeit verstehen.

Sechster Brief.

Ich behauptete in meinem ersten Briefe an Sie über den neuesten Idealism, unser System desselben habe den Stab über sich selbst gebrochen. Lassen Sie mich hierüber noch ein Paar Worte sagen, und denselben einige Reflexionen über das ganze System und das ihm entgegengesetzte anhängen.

»Alle Realität der Erkenntniſs« — heiſst es S. 114. — »haftet an der Empfindung, und eine Philosophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, ist darum schon eine miſslungene.« Nun bitte ich Sie, hat denn unser System die Empfindung erklärt? Von der Empfindung überhaupt hat es ja allenfalls eine Art von Erklärung gegeben, ob wohl diese räthselhafter ist, als die erklärte Sache selbst. Aber alle Empfindung ist nicht Empfindung überhaupt, sondern eine bestimmte. Dieſs

hat selbst der Urheber des neuesten Idealismes in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen wiederholt eingestanden und behauptet. Wir empfinden immer, wenn wir empfinden, etwas Gefärbtes, etwas Tönendes, etwas Riechendes, etwas Schmeckendes, und zwar wieder nicht überhaupt, sondern immer eine bestimmte Farbe, einen bestimmten Ton, einen bestimmten Geruch, einen bestimmten Geschmack. Dieſs kann nun der Idealist schlechterdings nicht erklären, weil dieſs nach seiner Theorie auf der bestimmten Begränztheit des Ichs beruht, diese aber eingestandnermaaſsen das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie ist. Die idealistische Philosophie wäre also schon darum eine miſslungene.

Noch mehr; auf derselben Seite heiſst es: »Der Grund aller Realität der Erkenntniſs ist der von der Anschauung unabhängige Grund der Begränzt-

heit. Ein System, das diesen Grund aufhebt, wäre ein dogmatischer, transzendenter Idealism.« Hinterher aber (S. 144.) heifst es: »Der Grund der Gränze liegt weder im Ich noch im Dinge; er liegt also nirgends; sie ist schlechthin, weil sie ist, und sie ist so, weil sie so ist.« Das heifst denn doch mit andern Worten: Es giebt gar keinen Grund der Begränztheit. Nun was brauchen wir weiter Zeugnifs, dafs unser System ein dogmatischer, transzendenter Idealism sey? wir haben's ja aus seinem eignen Munde gehört! — Es würde zugleich hieraus folgen, dafs der *Berkeleysche* Idealism kein dogmatischer und transzendenter sey; denn dieser setzt den Grund der Begränztheit in die Gottheit, als Urheberin aller unsrer Vorstellungen von der objektiven Welt, hebt also wenigstens den Grund der Begränztheit nicht so schlechthin auf, wie der neueste Idealism. Auf solche handgreifliche Widersprüche führt ein System, das von willkürlichen Prin-

zipien ausgeht, und indem es verspricht, alles zu erklären und begreiflich zu machen, am Ende gar nichts erklärt und begreiflich macht!

Ich meines Orts halte also dafür, dafs es den Philosophen keineswegs entehre, gleich von vorn herein einzugestehen, dafs es Dinge gebe, die höher als alle menschliche Weisheit liegen, die er also nicht erklären und begreifen könne, sondern die er so annehme und annehmen müsse, wie sie ihm durch sein unmittelbares Bewufstseyn gegeben sind. Ich halte es für schlechterdings unmöglich, über dieses Bewufstseyn selbst hinausgehen und dasselbe deduziren zu wollen; denn alle Dedukzion kann nur in, mit, durch und für das Bewufstseyn geschehen; aus seinem Bewufstseyn heraus und über dasselbe hinausgehen zu wollen, scheint mir also eben so viel zu seyn, als sein Bewufstseyn aufheben und es doch in demselben Akte, wodurch es aufgehoben wird, behalten zu wollen. Ich halte

daher die beyden Sätze: *Ich bin*, und: *Es sind Dinge außer mir*, nicht für »Grundvorurtheile,« wie sie in unserm Systeme des neuesten Idealismes (S. 8 und 9.) genannt werden, sondern für Grundurtheile, für die absoluten Grundwahrheiten, die nicht bewiesen werden können, aber auch keines Beweises bedürfen. Ich bin, und ich weiß, daß ich bin; denn mein unmittelbares Bewußtseyn lehrt es mich. Es würde lächerlich seyn, nach einem Beweise dieses Satzes zu fragen; denn von wem und für wen verlangt ich einen solchen Beweis? Doch nur von mir selbst und für mich selbst. Ich müßte also schon bey Führung des Beweises mein Seyn voraussetzen. Das Bewußtseyn selbst setzt mein Seyn und das Wissen von meinem Seyn voraus; und jeder Beweis wird nur in, mit, durch und für das Bewußtseyn geführt, und seine Gültigkeit wird nur insofern anerkannt, als ich mir bewußt bin, daß die Prämisse des Beweises (A) und die

Konklusion desselben (B) so zusammenhangen, daſs, wenn ich A zugeben und dennoch B laügnen wollte, ich etwas Widersprechendes denken würde. Daſs also etwas widersprechend sey und daſs ich das Widersprechende nicht gelten lassen könne, lehrt mich ebenfalls mein Bewuſstseyn. Wollt' ich daher den Satz: Ich bin, nicht ohne Beweis gelten lassen, so würd' ich dadurch alle Beweise unsicher, ja unmöglich machen, weil der Satz auf dem unmittelbaren Bewuſstseyn eines Jeden beruht, oder vielmehr dieses Bewuſstseyn selbst mit Worten ausdrückt, alle Gültigkeit des Beweisens aber zuletzt auf dem Bewuſstseyn beruht.

Nun kann zwar nicht behauptet werden, daſs ich von dem Seyn auſser mir eben so ein unmittelbares Bewuſstseyn habe. Denn ich weiſs von dem Seyn auſser mir nur durch meine Vorstellungen von dem, was auſser mir seyn soll, bin mir also unmittelbar nur dieser Vorstellungen bewuſst, so daſs das Ob-

jektive nur vermittelst des Subjektiven zum Bewufstseyn gelangen kann. Aber es ist eben so gewifs. dafs ich durch eben dieses Bewufstseyn genöthigt bin, Dinge aufser mir vorauszusetzen, eine Nöthigung, die selbst der entschiedenste Idealist fühlt. Bey dieser Thatsache bleib' ich nun stehen, und nehme gleichsam auf Treue und Glauben meines Bewufstseyns an, dafs Dinge aufser mir sind, und dafs ich mich in dieser Voraussetzung nicht taüschen werde; und zwar bleib' ich hierbey aus einem doppelten Grunde stehen. Einmal kann ich nicht begreifen und erklären, wie ich selbst alle diese Vorstellungen von einer objektiven Welt in mir produziren soll, da der Idealist selbst sein Unvermögen, diefs zu zeigen, eingestehen mufs. Sodann wäre dadurch, dafs die Möglichkeit einer solchen von einem Seyn aufser uns völlig unabhängigen Selbstproduckzion gezeigt würde, immer noch nicht bewiesen, dafs nicht dessen ungeachtet etwas von meinen Vorstellungen Unab-

hängiges außer mir seyn könnte. Ich bleibe also bey der jedem Menschen natürlichen Voraussetzung so lange stehen, *donec probetur contrarium*, indem ich nach dem bekannten Grundsatze: *Neganti incumbit probatio*, vom Gegner den doppelten Beweis verlange, erstlich, daſs und wie alle und jede Vorstellungen von Objekten auſser mir sich lediglich aus meinem Selbstbewuſstseyn entwickeln; und zweytens, daſs alles und jedes Seyn auſser mir schlechterdings unmöglich sey. Daſs der Idealist diesen doppelten Beweis immer und ewig schuldig bleiben werde, bin ich im voraus gewiſs; denn woher wollte er, der bloſs innerhalb des Selbstbewuſstseyns sich halten muſs, den Beweisgrund von einem unmöglichen Seyn auſserhalb desselben nehmen? Ich bin also in Rücksicht meiner Überzeugung von der Gültigkeit des Satzes: Es sind Dinge auſser mir, eben so sehr gesichert, als bey dem Satze: Ich bin.

Wie nun dieses Ich und jene Dinge aufser mir *an sich* beschaffen seyen, und in welchem ursprünglichen Verhältnisse und Zusammenhange sie stehen, um einander bestimmen zu können, so dafs das Vorstellen und Wissen einerseits und das Seyn und Bestehen andrerseits sich wechselseitig auf einander beziehen — diefs vermag ich freylich nicht zu ergründen. Ich brauch' es aber auch nicht zu ergründen. Mich interessirt nur zu wissen, welches die Handlungsweise des Ichs, seine Form (nämlich *forma agendi*) sey, d. h. durch welche Vermögen, und nach welchen Gesetzen und unter welchen Schranken es theoretisch oder praktisch thätig sey. Sobald ich diefs weifs, so erkenne und verstehe ich mich selbst, so kann ich mit mir selbst einig werden, so sehe ich die Sphäre und das Ziel meiner Würksamkeit, meine ganze Bestimmung, und zugleich den Weg und die Mittel sie zu erreichen, so bin ich in Rücksicht aller der Anfoderungen, die ich

ich vernünftiger Weise an die Philosophie machen kann, befriediget — und diese Befriedigung meiner selbst ist eben der höchste und letzte Zweck alles Philosophirens.

Das Resultat von diesem Allen in Beziehung auf den neuesten Idealism ist demnach folgendes: Es ist eben so wenig begreiflich und erklärbar, wie aus dem Seyn und Bestehen ein Vorstellen und Wissen, als, wie aus dem Vorstellen und Wissen ein Seyn und Bestehen hervorgehen könne. Die Anerkennung dieser Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit der ursprünglichen Beschaffenheit und wechselseitigen Beziehung des Subjektiven und Objektiven auf einander scheint mir der eigentliche *Gränzpunkt* zu seyn, wo sich die wahre, nüchterne und bescheidne Philosophie von jeder falschen, einge-

bildeten und anmaaſsenden Weisheit scheidet. Jede Philosophie, welche das Eine aus dem Andern zu deduziren unternimmt, muſs eben dadurch dogmatisch und transzendent werden. Will sie nämlich das Vorstellen und Wissen aus dem Seyn und Bestehen schlechthin ableiten, so entspringt daraus ein *dogmatischer* und *transzendenter Realism*, der, wenn er konsequent durchgeführt wird, im *Materialism* endigt. Denn das Vorstellen und Wissen verwandelt sich alsdann in ein bloſses Bewegen und Bewegtwerden, ohne alle selbständige Thätigkeit, als welche dem bloſsen Seyn und Bestehen, das ursprünglich als ein Ruhen *(positum esse, κεισθαι)* gedacht wird, fremd ist. Will sie dagegen das Seyn und Bestehen aus dem Vorstellen und Wissen schlechthin ableiten, so entspringt daraus ein *dogmatischer* und *transzendenter Idealism*, der, wenn er konsequent durchge-

führt wird, im *Nihilism* endigt. Denn alsdann verwandelt sich alles Seyn und Bestehen in ein bloſses Handeln und Thun, das ohne alle Haltung schwebt und webt, ohne daſs man sieht, wo aus und wo ein dieses Handeln und Thun gehen soll. So löst sich endlich das Ich mit sammt dem Nichtich, was ja bloſs durch und für das Ich gesetzt seyn soll, nicht bloſs in Schein, der doch noch immer etwas Reales, dem da scheint, voraussetzt, sondern in das Nichts auf; wobey es denn freylich sehr sonderbar ist, hinterher, wenn sich alles in Nichts aufgelöst hat, durch das Moralische oder Praktische die vertilgte Realität, wie mit einem unsichtbaren Zauberstabe, wieder aus dem Nichts hervorrufen zu wollen, um einen Schauplatz für sein Thun und Lassen, einen Würkungskreis für die Erfüllung des Sittengesetzes zu haben.

Auf jenem Gränzpunkte ist, wenn mich nicht alles trügt, auch die *Vernunftkritik* stehen geblieben, ob sie ihn gleich nicht so bestimmt angedeutet hat, und ihn unverrückt zu behaupten, scheint mir die erste Pflicht und der wesentliche Charakter eines *kritisch* Philosophirenden zu seyn. Die Vernunftkritik wollte weder das Seyn und Bestehen aus dem Vorstellen und Wissen, noch dieses aus jenem erklären; sondern ihr Zweck war, die Form oder die Formen, d. h. die Vermögen, Gesetze und Schranken, oder mit andern Worten, die ursprüngliche Handlungsweise des Gemüths in allen Arten der Thätigkeit aufzusuchen, und auf diesem kritischen Wege fand sie das Resultat: Daſs wir die Gegenstände, des innern sowohl als des äuſsern Sinnes, nicht als Dinge an sich (wie sie unabhängig von unsrer Vorstellungsart sind und bestehen) sondern bloſs als Erscheinungen (wie sie unsrer Vor-

stellungsart unterworfen sind) erkennen, dafs aber eben diesen Erscheinungen etwas Reales entspreche, wovon unsre Vorstellungen ihrem Inhalte nach abhangen, wiewohl dasselbe und die Art und Weise dieser Abhängigkeit uns völlig unbekannt sey. Dieses Reale setzt sie an vielen Orten unter dem Titel eines transzendentalen Gegenstandes den Erscheinungen entgegen. So heifst es z. B. S. 236. (Kritik der reinen Vernunft. Ausg. 3.): »Sobald ich meine Begriffe von einem Gegenstande bis zur transzendentalen Bedeutung steigere, ist das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d. i. Vorstellung, deren transzendentaler Gegenstand unbekannt ist.« S. 566.: Den Erscheinungen mufs, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde liegen, der sie als blofse Vorstellungen bestimmt.« S. 568.: »Wir müssen

den Erscheinungen einen transzendentalen Gegenstand in Gedanken zum Grunde legen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sey, nichts wissen.« S. 585.: »Woher der transzendentale Gegenstand unsrer aüſsern Anschauung gerade nur Anschauung im Raume und nicht irgend eine andre gebe, überschreitet alles Vermögen unsrer Vernunft, es zu beantworten.« Und endlich S. 641.: »Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transzendentale Objekt und mit demselben der Grund, warum unsre Sinnlichkeit diese vielmehr als andre oberste Bedingungen habe, sind und bleiben für uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist.« — Aus diesen Stellen, denen sich leicht noch mehre beyfügen lieſsen,*) wird es

*) Um aufrichtig zu seyn, muſs man jedoch eingestehen, daſs sich die Kritik in einer dieser

Ihnen hoffentlich zur Gnüge einleuchten, daſs der Idealism, von welchem die Kritik redet, und welchen sie den kritischen oder transzendentalen nennt, lediglich formal sey, d. h. nicht die Existenz der Sachen (welche zu bezweifeln, wie sie selbst in den *Prolegomenen* S. 70. sagt, ihr niemals in den Sinn gekommen ist) sondern bloſs unsre Vorstellungsart von denselben, als welche dem Gemüthe und nicht den Sachen an-

---

anderweiten Stellen (nämlich S. 344.) sehr problematisch und skeptisch über jenes transzendentale Objekt ausdrückt, indem sie sagt: »es sey völlig unbekannt, ob dasselbe in uns oder auch auſser uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde.« Indessen scheint mir durch diese Aüſserung bloſs die absolute Unbestimmbarkeit jenes Objektes, nicht aber die absolute Nichtigkeit desselben angedeutet zu seyn, wie sie der neueste Idealism behauptet.

gehöre, betreffe; daſs also jener Idealism wesentlich verschieden sey von dem Idealisme der Wissenschaftslehre und unsers Systemes, welcher sich zwar auch kritisch oder transzendental nennt, aber den eignen Geständnissen zufolge eigentlich dogmatisch und transzendent heiſsen muſs, indem er durchaus material ist, alles Seyn und Bestehen schlechthin aufhebt, und folglich keine Spur von Realität übrig läſst. Dagegen hätte die Vernunftkritik ihren Idealism eben so gut und vielleicht noch treffender einen kritischen oder transzendentalen Realism nennen können; denn sie gesteht selbst in der zuletzt angeführten Stelle der *Prolegomenen* ein, daſs sie im Gebrauche des Wortes Idealism von der rezipirten Bedeutung abgewichen sey; welches denn, wie immer, so auch hier eine Menge von Miſsverständnissen und überflüſsigen Streitigkeiten über den wahren Sinn der Kri-

tik in dieser Sache veranlaſst hat. Indessen hat sie sich doch genug gegen dergleichen Miſsverständnisse verwahrt, indem sie den Idealism, der würkliche Sachen in bloſse Vorstellungen verwandelt, den schwärmenden, und denjenigen, der bloſse Vorstellungen zu Sachen macht, den traümenden nennt. Wie wollen Sie nun, mein Lieber, den neuesten Idealism nennen, der beydes, zu schwärmen und zu traümen, scheint, der theoretisch die Realität in Nichts auflöst und praktisch aus dem Nichts die Realität wieder herstellt? Ich denke, man könnte ihn den zaubernden oder magischen nennen, da er, wie es irgendwo heiſst, alles aus der »Magie der Anschauung« entspringen läſst.

Übrigens, mein lieber Freund, müssen Sie bey dem Allen, was ich Ihnen jetzt über den neuesten Idealism so wie

ehedem über die Wissenschaftslehre geschrieben habe, dessen wohl eingedenk seyn, was Herr SCHELLING, für dessen Talente und Verdienste ich die aufrichtigste Hochachtung hege, anderwärts sehr treffend und schön sagt: »Jeder Streit, der im Dienste der Wahrheit geführt wird, er sey übrigens beschaffen, wie er wolle, ist etwas Gutes und Verdienstliches und ein Glück für die Wissenschaft selbst; dieſs ist das Prinzip und die Uberzeugung jedes wackern und um die Wahrheit bemühten Mannes.« Wenn nun Derselbe an eben dem Orte weiter hinzusetzt, daſs »dieſs Prinzip seine Ausdehnung sogar auf solche Streitigkeiten finde, die aus Irrthum oder aus verfinsternden Absichten unternommen und geführt werden, indem sie die, welche das Bessere einsehen und behaupten, zwingen, ihre Kräfte zu sammeln, ihre Lehren schärfer zu prüfen, und, wo es nöthig, noch strenger zu beweisen:« —

so bezeugt mir mein Gewissen, (und Sie werden mir hoffentlich eine solche Schändlichkeit auch nicht zutrauen), dafs ich wenigstens nicht »*aus verfinsternden Absichten*« gestritten habe; ob ich aber »*aus Irrthum*« gestritten habe, diefs wird sich ja wohl durch die, »*welche das Bessere einsehen und behaupten,*« sehr leicht ze gen lassen. Ich werde Ihnen und jedem Andern, der diese Mühe über sich nehmen will, dafür herzlich verbunden seyn.

Inhaltsanzeige.







